

Die Übersetzung des Sutra Textes “Prajnaparamita-hṛdaya-sutra” mit Erläuterungen

著者	OMURA Hideshige, CHALUPA Marcell Wenzel
journal or publication title	Memoirs of the Muroran Institute of Technology. Cultural science
volume	41
page range	111-136
year	1991-11-11
URL	http://hdl.handle.net/10258/678

Die Übersetzung des Sutra Textes „Prajñāpāramitā-hṛdaya-sūtra“ mit Erläuterungen

Herausgegeben von

Hideshige Omura

in gemeinschaftlicher Arbeit mit

Marcel Wenzel Chalupa

Einleitung

Das Kern-Sutra der Prajñā-Vollkommenheit (prajñāpāramitā-hṛdaya-sūtra) ist am abgekürztesten in den unzähligen buddhistischen Sutren und am populärsten bei uns im Japan, besitzt es doch die Grundkonzeption des Buddhismus am konzentriertesten. Seit dem Jahre 609 n. Chr., wo das Kern-Sutra vom China nach Japan kam, ist sein ins Altchinesische übersetzter Text überall immer wieder von den zahllosen Japanern beides Geschlechtes vorgelesen, abgeschrieben, gebeten und hochgeschätzt, ohne den Unterschied zwischen den jeweiligen japanischen buddhistischen Schulen zu machen oder zu konterkarieren. So kann man heute auch auf dem Regal jeder Buchhandlung viele verschiedene Aufklärungsbücher finden, die dieses Sutra zum Inhalt haben.

Sein handschriftlicher, altindischer, sanskritischer Text wurde im Japan als einzig gut erhaltenes Original in der Welt, im Jahre 1884 im Hōryūji-Tempel in Nara, entdeckt und vom Max Müller (Professor für Indische Philosophie und Philologie) ins Englische übersetzt.

Bei der Übersetzungsarbeit in die deutschen Sprache sind wir zwei Problemen gegenübergestanden. Dem Problem der Textkritik und darauf folgend der

sprachlichen, philosophischen Fremdheit zwischen den beiden Sprachen. Die Literaturen des Buddhismus sind seit altersher wiederholt, unter kritischen Bearbeitungen, veröffentlicht und doch geschieht es des Öfteren, wie zum Beispiel im Falle der alten Stupa, daß ein gleichartiger Text neu entdeckt wurde, der zu weiteren philosophischen und philologischen Diskussionen anregte. So kann man mehr als zwanzig unter den indischen und chinesischen Texten des Sutras zählen und vor dem Dilemma stehen, den rechten Text zu finden, zu beurteilen oder zu rekonstruieren. Bei der Bearbeitung der Übersetzung haben wir sowohl den Vistaramātrkā Text wie auch Saṃkṣiptamātrkā Text¹⁾ gleichwertig in Betracht gezogen. Der vorliegende Text²⁾ ist einer der neueren philologischen Bearbeitungen durch den indischen Philologen. Darin kann man wohl zwei Druckfehler finden, trotzdem wäre hier eine Kritik unangebracht. Hierzu haben wir zurückhaltend die Unterschiede zwischen dem vorhandenen Text und zwei anderen Texten³⁾, die neulich philologisch bearbeitet wurden, in den Anmerkungen „Die Vergleichung mit den anderen zwei Texten“ aufgeführt. Angedacht der Warnung durch den hervorragenden chinesischen Übersetzer der buddhistischen Literatur, Hsüan-tsang (600-664), oder anderer indischen buddhistischen Philosophen; Der Übersetzer soll Sorge walten lassen und nicht leichtfertig in die Muttersprache anhand der philosophischen Geläufigkeit übersetzen, waren wir bestrebt, beide Kulturkreise und seine Schwerpunkte sowie Verständnis zu eruieren und so der Aussage von Erich Frauwallner (Professor für Indologie und Iranistik) Rechnung zu tragen. Seine Übersetzungsprinzipien, die er in „Die Philosophie des Buddhismus“ und „Geschichte der indischen Philosophie“⁴⁾ veröffentlichte, lautete:

Eine Übersetzung hat dem der Sprache unkundigen Leser möglichst getreu zu vermitteln, was das Original enthält. Ist das Original feierlich und langatmig, so kann auch die Übersetzung nur feierlich und langatmig sein. Ist das Original hart und dunkel, so

darf die Übersetzung nicht Glätte und Klarheit vortäuschen. Sonst ist sie keine Übersetzung mehr, sondern eine Bearbeitung. Selbst logische Fehler des Verfassers hat der Übersetzer unverändert wiederzugeben. Sie aufzuzeigen und zu erklären ist Sache der Erläuterungen. Die Erläuterungen selbst sind ziemlich umfangreich, besonders bei den knappen Merktexten. Dabei habe ich es vorgezogen, statt abgerissener einzelner Anmerkungen eine durchlaufende Erklärung zu geben und diese an die Spitze des Textes zu stellen. Es handelt sich dabei um keinen eingehenden wissenschaftlichen Kommentar. Aber ich hoffe, daß meine Erläuterungen alles enthalten, was für ein erstes Verständnis der Texte notwendig ist.

In der schwierigen Frage der Wiedergabe der philosophischen Terminologie bin ich folgendermaßen verfahren. Da es sich hier, im Gegensatz zur antiken Philosophie, um eine Sprache handelt, die nur den wenigsten Lesern vertraut ist, war eine Beibehaltung der originalen Termini nicht möglich. Ich habe daher grundsätzlich übersetzt, zur Vermeidung von Irrtümern und Unklarheiten jedoch die indischen Ausdrücke in Klammern beigelegt. Dabei habe ich mich bemüht, durchgängig an der gleichen Übersetzung des gleichen Terminus festzuhalten. Ferner habe ich auch hier zwischen Übersetzung und Erklärung unterschieden. Schließlich muß auch der Inder, der sich mit einem philosophischen System Vertraut macht, erst die terminologische Bedeutung der verschiedenen Ausdrücke kennenlernen. Ich habe daher soweit wie möglich Übersetzungen gewählt, die etwa dasselbe ausdrücken, was für den Inder das betreffende Wort zunächst besagt. Die genaue philosophische Bedeutung ergibt sich aus den Erläute-

rungen. Vor allem aber habe ich vermieden, Ausdrücke der europäischen philosophischen Terminologie zu verwenden. Denn so bestechend es oft auf den ersten Blick erscheint, in der Regel führt es irre und erweckt falsche Vorstellungen. Überhaupt habe ich mich durchwegs bemüht, die indische Prägung der Gedanken festzuhalten und möglichst genau wiederzugeben. Denn nur so ist ein richtiges Verstehen dieser fremden Gedankenwelt möglich. Um nur ein Beispiel zu geben, der Begriff des Grunderkennens (*ālayavijñānam*) der buddhistischen Yogācāra-Schule lockt geradezu zur Übersetzung als „Unterbewußtsein“. Aber die buddhistische Philosophie kennt auch den Begriff des Bewußtseins, und zwar bezeichnet sie es in der älteren Zeit als *saṃjñā*, in der jüngeren als *saṃvit*. Wenn sie nun das Grunderkennen als Erkennen (*vijñānam*) bezeichnet und nicht als Bewußtsein, so bestimmt sie es damit bewußt als ein psychisches Phänomen, dem ganz bestimmte Eigenschaften zukommen und welches vom Bewußtsein wesentlich verschieden ist. Und das muß der Übersetzer meiner Ansicht nach festhalten und darf es nicht verwischen.

In unserer Übersetzungsarbeit haben wir die O. Böhtlingk-Sanskrit-Wörterbücher⁵⁾ als die sprachliche Grundlage angenommen. Die daraus so gewonnenen Bedeutungen wurden dann von uns in die Terminologien umgesetzt, die Erich Frauwallner in seinen Arbeiten verwendete.

Erläuterungen zu den wichtigsten Terminologien wurden dann aus den obengenannten Büchern zitiert und besprochen. Um in den deutschen Sätzen die richtige Wortstellung sowie den Satzbau zu gewährleisten, wurden von uns, wo zwingend es erschien, Ergänzungsworte in Klammern eingefügt.

Danksagung

Diese Übersetzung des vorliegenden Textes „Prajñāpāramitā-hṛdaya-sūtra“ (Das Kern-Sutra der Prajñā-Vollkommenheit) mit seiner Erläuterung ins Deutsche ist wahrscheinlich ganz neu. Nicht zu letzt möchten wir unseren besonderen Dank Herrn Professor Dr. phil. Yasunori Ejima, Leiter der Abteilung für Indische Philosophie und Sanskrit Philologie der Universität Tokyo, und seinen Mitarbeitern aussprechen. Ihre Textkritiken sowie Beratungen waren in unserer Arbeit nicht nur hilfreich, sondern essentiell von Bedeutung.

Anmerkungen zur Einleitung

- 1) Die Prajñāpāramitā-hṛdaya-sūtra ist in zwei synonym-parallelen Texten überliefert, die sich nur in ihren Längen unterscheiden: Die Vistaramāṭṛkā (genannt der längere Text) und Die Saṃkṣiptamāṭṛkā (genannt der kürzere Text). Hier handelt es sich um den kürzeren Text.
- 2) P. L. Vaidiya, Mahāyāna-Sūtra-Saṃgraha, Heft 1, Buddhist Sanskrit Texte Nr.17, S. 94 (The Mithila Institute of Post-Graduate Studies and Research in Sanskrit Learning, Darbhanga 1961)
- 3) Sindo Siraisi, Hannyasingyō ryakubonhonno kenkyū (Studien zum Prajñāpāramitāhṛdaya-sūtra-saṃkṣipta-māṭṛkā), (Nihon bukkyōgakkai nempō, 12, S. 268-304, Nihon bukkyōgakkai, 1929)
Hajime Nakamura, Kazuyosi Kino, Hannyasingyō, Kongōhannyakyō (Prajñāpāramitāhṛdaya-sūtra, Vajracchedikā-prajñāpāramitā-sūtra) S. 174 f. (Iwanami Shoten, 1960)
- 4) Frauwallner, E., Die Philosophie des Buddhismus. S. 4 ff. (Berlin 1956)
Vgl. Frauwallner, Geschichte der indischen Philosophie. S. 4 ff. (Salzburg 1953)
- 5) Böhtlingk, O. und Roth, R., Sanskrit-Wörterbuch. 7 Bde. (Neudruck der St. Petersburg Ausgabe von 1855-1875, The Association for Publishing Academic Masterpieces, Tokyo 1976) Böhtlingk, O., Sanskrit-Wörterbuch in kürzerer Fassung (Nachdruck der Ausgabe 1879-1899, Rinsen Book Tokyo 1991) Schmidt, R., Nachträge zum Sanskrit-Wörterbuch in kürzerer Fassung von Otto Böhtlingk. (Nachdruck der Ausgabe von Harassowitz 1928, Rinsen Book Tokyo 1991)

६ प्रज्ञापारमिताहृदयसूत्रम् ।

[संक्षिप्तमातृका]

॥ नमः सर्वज्ञाय ॥

आर्यावलोकितेश्वरबोधिसत्त्वो गम्भीरायां प्रज्ञापारमितायां चर्यां चरमाणो व्यवलो-
कयति स्म । पञ्च स्कन्धाः, तांश्च स्वभावशून्यान् पश्यति स्म ॥

5

इह शारिपुत्र रूपं शून्यता, शून्यतैव रूपम् । रूपान् पृथक् शून्यता, शून्यताया
न पृथक् रूपम् । यद्गुणं सा शून्यता, या शून्यता तद्गुणम् ॥

एवमेव वेदयासंज्ञासंस्कारविज्ञानानि ॥

इह शारिपुत्र सर्वधर्माः शून्यतालक्षणा अनुत्पन्ना अनिरुद्धा अमला न विमला
नोना न परिपूर्णाः । तस्माच्छारिपुत्र शून्यतायां न रूपम्, न वेदना, न संज्ञा, न संस्काराः, 10
न विज्ञानानि । न चक्षुःश्रोत्रघ्राणजिह्वाकायमनांसि, न रूपशब्दगन्धरसस्पर्शव्यधर्माः । न
चक्षुर्धातुर्यावन्न मनोधातुः ॥

न विद्या नाविद्या न विद्याक्षयो नाविद्याक्षयो यावन्न जरामरणं न जरामरणक्षयो
न दुःखसमुदयनिरोधमार्गा न ज्ञानं न प्राप्तित्वम् ॥

बोधिसत्त्वस्य(श्च ?) प्रज्ञापारमितामाश्रित्य विहरति चित्तावरणः । चित्तावरण- 16
नास्तित्वादत्रस्तो विपर्यासातिक्रान्तो निष्ठनिर्वाणः । त्र्यध्वव्यवस्थिताः सर्वबुद्धाः प्रज्ञापार-
मितामाश्रित्य अनुत्तरां सम्यक्संबोधिमभिसंबुद्धाः ॥

तस्माज्ज्ञातव्यः प्रज्ञापारमितामहामन्त्रो महाविद्यामन्त्रोऽनुत्तरमन्त्रोऽसमसममन्त्रः सर्व-
दुःखप्रशमनः सत्यममिष्यत्वात् प्रज्ञापारमितायामुक्तो मन्त्रः । तद्यथा—गते गते पारगते
पारसंगते बोधि स्वाहा ॥

इति प्रज्ञापारमिताहृदयसूत्रं समाप्तम् ॥

Prajñāpāramitā-hṛdaya-sūtram Saṃkṣiptamātrkā

Namaḥ¹⁾ Sarvajñāya

āryāvalokiteśvara²⁾ bodhisattvo gaṃbhīrāyaṃ prajñāpāramitāyāṃ caryāṃ
caramāṇo vyavalokayati sma: pañca skandhāḥ³⁾, tāṃś ca svabhāva-śūnyān
⁴⁾ paśyati sma.

iha Śāriputra rūpaṃ śūnyatā, śūnyataiva rūpaṃ, rūpān na pṛthak śūnyatā,
śūnyatāyā na pṛthag rūpaṃ, yad rūpaṃ sā śūnyatā, yā śūnyatā tad rūpaṃ.

evam eva vedanā⁵⁾ - saṃjñā - saṃskāra - vijñānāni.

iha Śāriputra sarva-dharmāḥ śūnyatā-lakṣaṇā anutpannā aniruddhā amalā
na⁶⁾ vimalā nonā na paripūrṇāḥ⁷⁾. tasmāc Śāriputra śūnyatāyāṃ na rūpaṃ, na
vedanā, na saṃjñā, na saṃskārāḥ⁸⁾, na vijñānāni⁹⁾, na cakṣuḥ - śrotra - ghrāṇa -
jihvā - kāya - manāṃsi, na rūpa - śabda - gandha - rasa - spraṣṭavya - dharmāḥ,
na cakṣur-dhātur yāvan na mano-dhātuḥ¹⁰⁾.

na vidyā nāvidyā na vidyākṣayo nāvidyākṣayo¹¹⁾ yāvan na jarāmaraṇaṃ¹²⁾
na jarāmaraṇakṣayo na duḥkha - samudaya - nirodha - mārgā, na jñānaṃ na
prāptitvam¹³⁾.

bodhisattvasya (sca?)¹⁴⁾ prajñāpāramitāṃ āśritya, viharaty a¹⁵⁾ citta-varaṇaḥ,
citta-varaṇa-nāstitvād atrasto viparyāsātikrānto niṣṭhanirvāṇaḥ, tryadhvavy-
avasthitāḥ sarva-buddhāḥ prajñāpāramitāṃ āśrityānuttarāṃ samyaksaṃbodhim
abhisambuddhāḥ.

tasmāj jñātavyaḥ¹⁶⁾ prajñāpāramitā-mahāmanthro mahāvidyāmanthro 'nutta-
ramantro 'samasama-mantraḥ, sarvaduḥkha-praśamaṇaḥ. satyam amithyatvāt
prajñāpāramitāyāṃ ukto mantraḥ, tad yathā:

gate gate pāragate pāra-saṃgate bodhi svāhā.

iti prajñāpāramitā-hṛdaya-sūtram samāptam.

Die Vergleichung mit anderen zwei Texten

(Vgl. Anmerkung zur Einleitung 3) , abgekürzt hier Siraisi und Nakamura-Kino Text

1) namaḥ,

In den beiden Texten, „namas“.

2) āryāvalokiteśvara,

In den beiden Texten, „āryāvalokiteśvaro“.

3) skandhāḥ,

Im beiden Texten, „skandhās“.

4) Im Siraisi Text ist das Subjekt ergänzt und ein Satz hinzugefügt, „Bhagavan paśyati sma. evam vyavalokya āryāvalokiteśvaro bodhisattvo 'vocat“.

5) vedenā,

„vedeyā“ im originalen Text ist ein Druckfehler.

6) na vimalā,

Im Siraisi Text fehlt „na“.

7) na paripūrṇāḥ

Im Siraisi Text fehlt „na“.

8) saṃskārāḥ,

Im Siraisi Text, „saṃskāro“. im Nakamura-Kino Text, „saṃskārā“.

9) vijñānāni,

In den beiden Texten, „vijñānām“.

10) mano dhātuḥ,

In den beiden Texten, ist „vijñāna“ ergänzt.

11) na vidyā na vidyā-kṣayo,

Im Siraisi Text fehlen die Worte.

12) na jarāmaraṇaṃ,

Im Siraisi Text werden die Worte wiederholt. Ist es Druckfehler ?

13) prāptitvam,

In den beiden Texten, „prāptiḥ“.

- 14) bodhisattvasya,

Im Siraisi Text ist „aprāptitvād“ davor hinzugefügt. Im Nakamura-Kino Text, „tasmād aprāptitvād bodhisattvānām“.

- 15) viharaty a-cittāvaraṇaḥ,

„viharati cittāvaraṇaḥ“ im originalen Text ist ein Druckfehler.

- 16) jñātavyaḥ,

In den beiden Text, „jñātavyam“.

Das Kern-Sutra der Prajñā-Vollkommenheit¹⁾

Die abgekürzten Buchstaben²⁾

Verbeugung vor dem Allwissenden,

Heiliger³⁾ Avalokiteschvara⁴⁾ Bodhisattva⁵⁾, in der tiefen Prajñā-Vollkommenheit sich vollziehend, hatte eingesehen: die Fünf-Gruppen⁶⁾(seien da) und sie (seien) ihrem eigenen Wesen nach leer⁷⁾, hatte wahrgenommen.

„Nun Schariputra⁸⁾, die Materie⁹⁾(ihrem eigenen Wesen nach ist) von der Leerheit⁷⁾, der Leerheit wegen (ist da) die Materie, außerhalb der Materie (ist) keine Leerheit, außerhalb der Leerheit (ist) keine Materie, was die Materie (ist), das (ist) die Leerheit, was die Leerheit (ist), das (ist) die Materie.

Ebenso wie die Empfindung, das Bewußtsein, die Gestaltungen, das Erkennen.

Nun Schariputra, alle Gegebenheiten¹⁰⁾ (sind) von Leerheit-Kennzeichnendem¹¹⁾, ohne entstehen und vergehen, unschmutzig, unrein, ungeleert und ungefüllt. Also Schariputra, der Leerheit wegen (ist da) keine Materie, keine Empfindung, kein Bewußtsein, keine Gestaltungen, kein Erkennen, kein Auge, kein Gehör, keine Nase, keine Zunge, kein Körper, kein Denken, weder Materie - Ton - Geruch - Geschmack - Berührbare - Gegebenheiten, noch vom Augenerkennen bis zum Denkerkennen¹²⁾.

Kein Wissen - kein Nichtwissen - kein Wissensaufheben - kein Nichtwissenaufheben weder der Altern-Tod noch das Altern-Todaufheben¹³⁾. kein Leiden - keine Leidenmasse - kein deren Aufheben - kein deren Weg¹⁴⁾, kein Begreifen, keine deren Erlangung.

Der Bodhisattvas Prajñā-Vollkommenheit sich hingebend, weilen sie geistighemmungslos, die Geistighemmungslos-Bleibenden, die Unerschrockenen, die Nichtselbstentfremdeten, (sind) befindlich auf dem Nirwana¹⁵⁾.

Alle in der Vergangenheit-Gegenwart-Zukunft geweilten Buddhas, der Prajñā-Vollkommenheit sich hingebend, (sind) die zur höchsten, echten, vollkommenen Erleuchtung Gelangten. Also begreift; die Prajñā-Vollkommenheit (sei) der Großspruch, der Groß-Wedaspruch, der Höchstspruch, der Unvergleichbarerspruch, der alle Leiden lindernde, (ist) wahrhaft wegen der Unwahrheit, der aufgrund der Prajñā-Vollkommenheit gesprochene Spruch, heißt;

gate gate pāragate pārasaṃgate bodhi svāhā!“¹⁶⁾

Somit (ist) der Kern-Sutra der Prajñā-Vollkommenheit vollendet.

Anmerkungen und Erläuterungen

1) Prajñāpāramitā

Böhtlingk, O., abgekürzt B. O. ebenso weiter „die höchste Stufe des Verstandes“. Frauwallner, E., Die Philosophie des Buddhismus, abgekürzt D.Ph.d.B. ebenso weiter, S. 148 f.

„Als Bezeichnung für das höchste Sein erscheint oft der Ausdruck Wesen der Gegebenheiten (*dharmāṇām dharmatā*) und Element der Gegebenheiten (*dharmadhātuh*), ferner Höhepunkt des Wirklichen (*bhūtakotiḥ*). Charakteristischer und ebenfalls sehr beliebt ist die schon in kanonischen Schriften auftauchende Bezeichnung Soheit (*tathatā*), die hier das unfaßbare und nur sich selbst gleiche Wesen des höchsten Seins auszudrücken scheint und später als Ausdruck für seine Unveränderlichkeit angesehen wurde. Noch kennzeichnender, wenn auch seltener, sind schließlich die in anderem Sinn ebenfalls bereits im Hinayāna verwendeten Bezeichnungen als Leerheit (*śūnyatā*), als Merkmalloses (*ānimittam*) und als Unbegehrtes (*apraṇihitam*). Denn in diesen Begriffen kommt die Unbestimmbarkeit des höchsten Seins am stärksten zur Geltung und ihre Wichtigkeit wird dadurch hervorgehoben, daß sie und ihre Betrachtung Tore zur Erlösung (*vimokṣamukhāni*) genannt werden.

Als Wesen aller Dinge ist dieses höchste Sein auch das Wesen des Buddha (*tathāgatatvam*), es ist die Allwissenheit (*sarvajñatā*) und die Vollkommenheit der Einsicht (*prajñāpāramitā*).

Ihm gegenüber steht die Erscheinungswelt. Diese ist nicht wirklich. Das wird nicht weiter begründet. Denn offenkundig beruht diese Anschauung auf dem bei Mystikern so lebhaften Gefühl der

Nichtigkeit alles Irdischen gegenüber dem wahren Sein, das sie im Zustand der Versenkung erlebt haben. Diese Nichtwirklichkeit der Erscheinungswelt wird aufs schärfste und schroffste ausgesprochen. Die Dinge sind nicht vorhanden und nicht festzustellen, und zwar ganz und gar nicht und in keiner Weise. Sie sind nämlich frei (*virahitaḥ*) und losgelöst (*viviktaḥ*) von jedem eigenen Wesen (*svabhāvaḥ*), vom Wesen des Kennzeichnenden (*lakṣaṇam*) und des Gekennzeichneten (*lakṣyam*). Sie sind also nichts, und ihre Natur (*prakṛtiḥ*) ist eine Nichtnatur (*aprakṛtiḥ*). Das, was wir zu erkennen glauben, sind bloße Worte (*nāmadheyamātram*) und gleicht einem Zaubertrug (*māyā*), einem Traum und einem bloßen Widerhall.“

2) Mātṛkā,

B.O., „der in Diagramme u.s.w. geschriebenen Buchstaben, denen eine magische Kraft beigelegt wird“.

3) Ārya,

B. O., „bei den Buddhisten, ein Mann, der über die Wahrheiten nachgedacht hat und sein Betragen danach richtet, erhält fast jedes Werk das Beiwort“.

4) Avalokiteśvara,

Personenname, bedeutet der Vermögender, zum alles hingesehen zu sein, Allgegenwärtiger.

5) Bodhisattva,

B. O., „bei den Buddhisten, ein Mann in dem letzten Stadium auf dem Wege zur Erlangung der vollkommenen Erkenntnis, der Buddha“.

6) Pañca skandhāḥ,

B. O., „Menge, Complex, die fünf Skandha bei den Buddhisten sind rūpa, vijñāna, vedanā, saṃjñā, saṃskāra“.

D. Ph. d.B., S.26f.

„Man unterschied vor allem dem Durst, der durch die Sinnesobjekte erregt wird, und den Durst, der sich auf das irdische Dasein richtet. Wenn nämlich die Sinne mit ihren Objekten in Berührung kommen, entstehen Empfindungen und diese wecken die Begierde. So entsteht der sogenannte Begierdedurst (*kāmaṭṛṣṇā*). Die zweite Form des Durstes kommt folgendermaßen zustande. Für die Verstrickung in das Dasein ist es besonders verhängnisvoll, wenn man die irdische Persönlichkeit für das wahre Ich (*ātma*) hält.

Demgegenüber hat der Buddha gezeigt, daß die irdische Persönlichkeit in Wahrheit nur eine Verbindung verschiedener Arten von Gegebenheiten (*dharmāḥ*) teils materieller, teils geistiger Art ist, welche alle vergänglich sind und dem Diesseits angehören. Und zwar unterschied er fünf Gruppen (*skandhāḥ*) solcher Gegebenheiten. Körperlichkeit (*rūpam*), Empfindung (*vedanā*), Bewußtsein (*saṃjñā*), Gestaltungen (*saṃskārāḥ*) und Erkennen (*viññānam*). Einer der wichtigsten Gegenstände der Predigt des Buddha ist es daher, zu zeigen, daß diese fünf Gruppen nicht das wahre Ich sind. Wer aber, wie es unter gewöhnlichen Menschen so Regel ist, sie trotzdem für das Ich hält, kommt dazu, sich an sie zu klammern. Und dieses Hangen an der irdischen Persönlichkeit ist eine der wichtigsten Ursachen für das ständige Wiedergeboren werden. Und das ist die zweite Form des Durstes, der sogenannte Werdedurst (*bhavaṭṛṣṇā*). Daneben hat man als dritte Form des Durstes gelegentlich auch den Vernichtungsdurst (*vibhavaṭṛṣṇā*) gestellt. Denn ebenso wie das Streben nach Fortdauer des Lebens, ist auch das Streben nach Vernichtung für den Erlösungsuchenden ein Irrweg. Aber diese dritte Form hat nie größere Bedeutung gewonnen und wurde bald fallen gelassen.“

7) Śūnya, Śūnyatā,

leer, Leerheit. D. Ph. d. B., S. 173.

„Noch wichtiger ist der von Nāgārjuna eigenartig entwickelte Begriff des eigenen Wesens (*svabhāvaḥ*). Eigenes Wesen bedeutet nach Nāgārjuna, der indischen Wortbedeutung entsprechend, ein Sein aus sich selbst und nur durch sich selbst bedingt, unabhängig von allem andern. Daraus folgt aber, daß ein solches eigenes Wesen nicht entstanden ist, weil es nicht verursacht sein kann, und daß es nicht dem Vergehen unterworfen ist, weil sein Bestehen von nichts anderem abhängt. Es ist daher ewig und unvergänglich. Und so folgert denn Nāgārjuna, daß die Dinge der Erscheinungswelt, weil sie ständigen Werden und Vergehen unterliegen, kein eigenes Wesen besitzen können. Sie sind also wesenlos, d.h. unwirklich.

Diese Begründung der Unwirklichkeit der Dinge ermöglicht ihm gleichzeitig, das Wesen Erscheinungswelt, wie er sie sieht, schärfer zu erfassen. Die Unwirklichkeit der Erscheinungswelt bedeutet nicht, daß sie nicht ist. Sie ist nur nicht wesenhaft. Damit rückt eine Bestimmung in den Vordergrund, welche in der Prajñāpāramitā noch eine unter vielen war, die aber für Nāgārjuna zum entscheidenden Ausdruck für das Wesen der Erscheinungswelt wurde, die Leerheit (*śūnyatā*). Die Dinge der Erscheinungswelt sind leer, wesenlos. Wir können daher weder sagen, daß die Dinge sind, noch, daß sie nicht sind. Beides ist fehlerhaft. Beides sind Gegensätze. Die Wahrheit liegt in der Mitte, im mittleren Weg, in der Leerheit.“

Vgl. Erläuterung 1),

Ein ähnlicher Gedanke ist im Goethes Faust zu finden.

J. W. v. Goethe, Hamburg Ausgabe Bd.3, 149 und S. 364.

„So bleibe denn die Sonne mir im Rücken ! 4715

Der Wassersturz, das Felsenriff durchbrausend,

Ihn schau' ich an mit wachsendem Entzücken.

Von Sturz zu Sturzen wälzt er jetzt in tausend,

Dann abertausend Strömen sich ergießend,

Hoch in die Lüfte Schaum an Schäume sausend. 4720

Allein wie herrlich, diesem Sturm ersprießend,

Wölbt sich des bunten Bogens Wechseldauer,

Bald rein gezeichnet, bald in Luft zerfließend,

Umher verbreitend duftig kühle Schauer.

Der spiegelt ab das menschliche Bestreben. 47253

Ihm sinne nach, und du begreifst genauer:

Am farbigen Abglanz haben wir das Leben.“

„Alles Vergängliche

Ist nur ein Gleichnis; 12105

Das Unzulängliche,

Hier wird's Ereignis;

Das Unbeschreibliche,

Hier ist's getan;

Das Ewig-Weibliche 12101

Zieht uns hinan.“

8) Śāriputra,

Personenname, das Sūtra ist der Dialog zwischen Buddha und Schariputra.

Die oberen vier Zeilen sind die Worte von Schariputra, darunter die von Buddha.

9) Rūpa,

B. O., „äußere Erscheinung, sowohl Farbe als auch Gestalt, Form, Aussehen“.

Vgl. Erläuterung 5), D. Ph. d. B., S. 109 f.

„Das bei den Indern so stark ausgeprägte Streben nach Systematik hat schon früh dazu geführt, daß verschiedene philosophische Schulen versuchten, die Grundelemente, aus denen sich nach ihrer Ansicht die Welt zusammensetzt, listenmäßig zusammenzufassen. Dieser Brauch wurde von den späteren Systemen übernommen, und so stellte das Sāṃkhya seine Reihe der fünfundzwanzig Wesenheiten (*tattvāni*) auf, ebenso wie das Vaiśeṣika die Liste seiner Kategorien (*padārthāḥ*). Als daher die buddhistischen Schulen darangingen, ihre Lehre zu vollkommenen Systemen auszugestalten, empfanden auch sie die Notwendigkeit, solche Listen zusammenzustellen, und sie taten es. Dabei wählten die Sarvāstivādin folgende Einteilung. Nach ihnen zerfallen sämtliche Gegebenheiten in Vergängliches und Ewiges, wofür man im Anschluß an die althergebrachten Ausdrucksformen des Buddhismus die Bezeichnungen *samskṛtam* (*Gestaltetes*) und *asamskṛtam* (*Nichtgestaltetes*) verwendete, die wir als ‚Verursachtes‘ und ‚Nichtverursachtes‘ übersetzen. Ferner teilte man das Vergängliche oder Verursachte in vier Gruppen, die Materie (*rūpam*), das Erkennen, oder wie man in diesem Zusammenhang lieber sagte, den Geist (*cittam*), die mit dem Geist verbundenen oder geistigen Gegebenheiten (*cittasamprayuktā dharmāḥ* oder *caittāḥ*) und die vom Geist getrennten Gegebenheiten (*cittaviprayuktā dharmāḥ*)“.

10) Dharma,

B. O., „die Natur -, die Art und Weise eines Dinges, eine wesentliche, charakteristische Eigenschaft, ein solches Merkmal, Eigentümlichkeit, Attribut“.

Vgl. Erläuterung 1)

11) Śūnyatā-lakṣaṇa,

Vgl. Erläuterung 7), D. Ph. d. B., S.147 f.

„Im Mittelpunkt steht die Vorstellung von einem höchsten Sein. Es ist dies die uralte in Indien seit der Upanisadenzeit lebendige Vorstellung. Aber sie ist hier nicht einfach übernommen. Man hat sie vielmehr aus eigenem Erleben heraus eigenartig gestaltet und in eigene Ausdrucksformen gekleidet.

Aufs schärfste ist, gemäß der allgemeinen Entwicklung, in der der Buddhismus steht, die Unfaßbarkeit und Unbestimmbarkeit des höchsten Seins betont. Nur selten wird es im Anschluß an eine alte vereinzelt im Kanon auftauchende Anschauung, die später von den Mahāsāṃghika übernommen worden war, als fleckenloser und leuchtender Geist (*prabhāsvaraṃ cittam*) bezeichnet. Im allgemeinen wird immer wieder hervorgehoben, daß keinerlei Bestimmungen darauf zutreffen. Es ist ohne Entstehen und ohne Vergehen, ungeschaffen (*akṛtaḥ*) und unveränderlich (*avikāraḥ*) und überhaupt nicht ins Dasein getreten (*anabhinirvṛtaḥ*). Es ist undenkbar, unwägbar, unmeßbar, unzählbar und ohnegleichen. Es ist grenzenlos, d. h. ohne Anfang, ohne Mitte und ohne Ende, also räumlich unbegrenzt. Es ist aber auch ohne Beginn, ohne Gegenwart und ohne Aufhören, liegt also außerhalb der drei Zeitstufen. Kurz es ist von Natur aus rein (*viśuddhaḥ*) und losgelöst (*viviktaḥ*) von allen Bestimmungen. Es ist daher auch unvorstellbar (*avikalpaḥ*) und auch in ihm finden keine Erkenntnisvorgänge statt. Wegen seiner Grenzenlosigkeit und Unfaßbarkeit wird es daher gern mit dem leeren Raum verglichen.“

D. Ph. d. B., S.149.

„Da die Dinge aber unwirklich und von allen Merkmalen losgelöst sind, treffen auch keinerlei Bestimmungen auf sie zu. Sie sind ungeboren und ungeschaffen, ohne Entstehen und Vergehen. Sie sind undenkbar, unwägbare, unmeßbar, unzählbar und ungleich. Und sie sind unbegrenzt und ohne Vergangenheit, Zukunft und Gegenwart. Damit fallen aber die Aussagen über die Erscheinungswelt mit denen über das höchste Sein zusammen, und die Dinge erscheinen gewissermaßen selbst als höchste Sein. So gilt es also, das Verhältnis der beiden zueinander zu bestimmen. Aber das bereitet Schwierigkeiten. Wo man es versucht, vermag man nur zu sagen, daß sie verschieden und doch nichtverschieden sind. Die Bestimmungen, welche dem höchsten Sein zukommen, wie z. B. das Nichtentstehen und Nichtvergehen, sind nicht die fünf Gruppen. Und doch sind sie und die fünf Gruppen keine Zweiheit. Ebenso ist das höchste Sein selbst nicht den fünf Gruppen gleich. Es ist aber auch nicht außerhalb der fünf Gruppen zu suchen.“

- 12) Caṣṣuḥ, śrotra, ghrāṇa jihvā, kāya, manāṃsi, rūpa, śabda, gandha, rasa, spraṣṭavya, dharmāḥ, caṣṣur-dhātur, mano-dhātur,

Die zwölf Bereiche, die achzehn Elemente. Frauwallner, E., Geschichte der indischen Philosophie, abgekürzt G. d. i. Ph., ebenso weiter, S. 190.

„Sehr häufig begegnen wir der Vorstellung von den fünf Eigenschaften der Dinge, auf welche sich die Begierde richtet (*kāmaguṇāḥ*), also den Sinnesobjekten. Immer wieder spricht der Buddha von den durch das Auge erkannten Formen, den durch das Ohr erkannten Tönen, den durch die Nase erkannten Gerüchen, den durch die Zunge erkannten Geschmücken und den durch den Körper erkannten Berührungen, den erwünschten, begehrten, angenehmen, erfreulichen, mit den Begierden verknüpften, verlockenden, ‘ und

warnt davor, sich von ihnen verstricken und betören zu lassen. Daneben steht die Vorstellung von den sechs äußeren und den sechs inneren Bereichen (*āyatanāni*). Es sind dies wiederum die Sinnesobjekte und daneben die ihnen entsprechenden Sinnesorgane, die hier, ähnlich wie im Gespräch zwischen Manu und Br̥haspati, einander gegenübergestellt sind. Dabei ergibt sich die Sechszahl dadurch, daß das Denkorgan (*manah*) in altertümlicher Weise auf gleicher Stufe mit den Sinnesorganen erscheint und daß ihm als Objekt alle dem Denken faßbaren Dinge unter dem Namen Gegebenheiten (*dharmāḥ*, *P. dhammā*) zugeordnet werden. Schließlich wird noch häufig eine Gruppe von 18 Elementen (*dhātavaḥ*) genannt. Diese bestehen aus den sechs äußeren und den sechs inneren Bereichen also den Sinnesobjekten und Sinnesorganen, wozu noch das dadurch hervorgerufene Erkennen (*viññānam*, *P. viññānaṃ*) kommt, das je nach seinem Ursprung in sechsfacher Form als Augenerkennen, Gehörerkennen, Gerucherkennen, Zungenerkennen, Körpererkennen und Denkerkennen erscheint.“

- 13) Na vidyā, nāvidyā, na vidyākṣayo, nāvidyākṣayo, yāvan na jarāmarāṇaṃ na jarāmarāṇakṣayo,

Die zwölfgliedrige Ursachenkette. G. d. i. Ph., S. 197 ff.

„Wir finden nämlich in alten Texten des buddhistischen Kanons neben den vier heiligen Wahrheiten einen zweiten Lehrsatz, welcher ebenfalls bestimmt ist, die Entstehung des Leidens und die Möglichkeit seiner Aufhebung zu erklären, und welcher seine letzte Ursache im Nichtwissen findet. Dieser Lehrsatz bringt das Bedeutendste, was der alte Buddhismus zur theoretischen Begründung seiner Erlösungslehre zu sagen hat, und enthält überhaupt das Wertvollste was er an philosophischen Gedanken hervorge-

bracht hat. Es ist dies die zwölfgliedrige Ursachenkette, oder wie sie vor allem genannt wird, die Lehre vom abhängigen Entstehen (*pratītyasamutpādaḥ*, P. *paṭiccasamuppādo*).

Die einfachste und häufigste Form, in diese Ursachenkette aufgezählt wird, ist folgende: „Abhängig vom Nichtwissen (*avidyā*, P. *avijjā*) entstehen die Gestaltungen (*saṃskārāḥ*, P. *saṅkhārā*), abhängig von den Gestaltungen das Erkennen (*viññānam*, P. *viññāṇam*), abhängig vom Erkennen Name und Form (*nāmarūpam*), abhängig von Namen und Form die sechs Bereiche (*ṣaḍāyatanaṃ*, P. *saḷāyatanaṃ*), abhängig von den sechs Bereichen die Berührung (*sparsaḥ*, P. *phassa*), abhängig von der Berührung die Empfindung (*vedanā*), abhängig von der Empfindung der Durst (*tṛṣṇā*, P. *taṇhā*), abhängig von der Empfindung der Durst das Ergreifen (*upādānam*), abhängig vom Ergreifen das Werden (*bhavaḥ*), abhängig vom Werden die Geburt (*jātiḥ*), abhängig von der Geburt Alter und Tod, Schmerz und Klagen, Leid, Betrübnis und Verzweiflung (*jarāmaranaśoka-paridevaduḥkhadaurmanasyopāyāsāḥ*, P. *jarāmaranaṃ soka-paridevaduḥkhadomanassupāyāsā*). So kommt die Entstehung dieser ganzen Leidensmasse (*duḥkhaskandhaḥ*, P. *dukkhakkhandho*) zustande.

Durch Aufhebung (*nirodhaḥ*) des Nichtwissens werden die Gestaltungen aufgehoben, durch Aufhebung der Gestaltungen wird das Erkennen aufgehoben, durch Aufhebung des Erkennens wird Name und Form aufgehoben, durch Aufhebung von Name und Form werden die sechs Bereiche aufgehoben, durch Aufhebung der sechs Bereiche wird die Berührung aufgehoben, durch Aufhebung der Berührung wird die Empfindung aufgehoben, durch Aufhebung der Empfindung wird der Durst aufgehoben, durch

Aufhebung des Durstes wird das Ergreifen aufgehoben, durch Aufhebung des Ergreifens wird das Werden aufgehoben, durch Aufhebung des Werdens wird die Geburt aufgehoben, durch Aufhebung der Geburt wird Alter und Tod, Schmerz und Klagen, Leid, Betrübnis und Verzweiflung aufgehoben. So kommt die Aufhebung dieser ganzen Leidensmasse zustande.'

Hier wird also das Leiden auf eine Reihe von Ursachen zurückgeführt, von denen immer eine die andere bedingt und deren letzte das Nichtwissen ist. Und anschließend daran wird gezeigt, wie durch die Aufhebung des Nichtwissens auch diese Ursachen aufgehoben werden, bis mit seinen Ursachen auch das Leiden verschwindet. Bevor wir jedoch auf diesen Grundgedanken selbst eingehen und die Ursachenkette in ihrer Gesamtheit zu verstehen suchen, müssen wir uns noch mit einer Reihe von Einzelfragen beschäftigen. Der Lehrsatz vom abhängigen Entstehen hat nämlich immer als der schwierigste und dunkelste Teil der Verkündigung des Buddha gegolten und hat seit frühester Zeit den Anstoß zu zahllosen Auseinandersetzungen und Erörterungen gegeben. Unter diesen Umständen ist eine genauere Besprechung nicht zu umgehen und wir müssen die wichtigsten in ihm enthaltenen Begriffe erst im Einzelnen zu verstehen und zu bestimmen suchen, bevor wir daran gehen können, ihn als Ganzes zu deuten und zu begreifen."

14) Duḥkha, samudaya, nirodha, mārga,

Die vier edlen Wahrheiten. G. d. i. Ph., S.183 f.

„Dies, ihr Mönche, sind die vier edlen Wahrheiten. Welche vier? Das Leiden, die Entstehung des Leidens, die Aufhebung des Leidens und der zur Aufhebung des Leidens führende Weg.

Was ist nun das Leiden (*duḥkham*, P. *dukkham*)? Geburt ist

Leiden, Alter ist Leiden, Krankheit ist Leiden, Tod ist Leiden, mit Unliebem vereint zu sein ist Leiden, von Liebem getrennt zu sein ist Leiden, nicht erlangen, was man begehrt und erstrebt, auch das ist Leiden, kurz die fünf Gruppen des Ergreifens (*upādāna-skandhāḥ*, P. *upādānakkhandhā*) sind Leiden. Das heißt das Leiden.

Was ist die Entstehung des Leidens (*duḥkhasamudayaḥ*, P. *dukkhasamudayo*) ? Es ist der Durst (*trṣṇā*, P. *taṇhā*), der zur Wiedergeburt führt, der von Wohlgefallen und Begierde begleitet da und dort Gefallen findet. Das heißt die Entstehung des Leidens.

Was ist die Aufhebung des Leidens (*duḥkhanirodhaḥ*, P. *dukkhanirodho*)? Es ist die restlose Ablehnung und Aufhebung dieses Durstes, der zur Wiedergeburt führt, der von Wohlgefallen und Begierde begleitet da und dort Gefallen findet, sein Aufgeben und seine Unterdrückung. Das heißt die Aufhebung des Leidens.

Und was ist der zur Aufhebung des Leidens führende Weg (*duḥkhanirodhagāminī pratipat*, P. *dukkhanirodhagāminī paṭipadā*)? Es ist der edle achtgliedrige Pfad, nämlich rechte Ansicht, rechtes Denken, rechtes Reden, rechtes Handeln, rechtes Leben, rechtes Streben, rechte Wachsamkeit und rechte Sammlung. Das heißt der zur Aufhebung des Leidens führende Weg. Das, ihr Mönche, sind die vier edlen Wahrheiten“.

15) Nirvāṇa,

B. O., „bei den Buddhisten, das vollständige Erlöschen des Individuums“.

D. Ph. d. B., 174 f.

„Was die höchste Wirklichkeit betrifft, so hat Nāgārjuna über sie weniger Neues und Eigenes zu sagen als über die Erscheinungswelt. Vor allem vermeidet er die in der Prajñāpāramitā vorkommenden positiven Ausdrücke und Benennungen. Er spricht von

keinem Element der Gegebenheiten (*dharmadhātuḥ*), von keiner Soheit (*tathatā*), sondern nur vom Erlöschen, dem Nirvāṇa. Dieses ist ohne Entstehen und Vergehen, ohne Aufhören und auch nicht ewig. Und vor allem ist es weder seiend noch nicht seiend, da Sein und Nichtsein als gegensätzliche Begriffe der Welt der Abhängigkeit angehören. Ferner ist das Nirvāṇa frei von jeder Vielfalt, bietet also unseren Vorstellungen keine Grundlage und ist daher unvorstellbar und unausdrückbar. In ihm ist somit die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen und das Gesetz des abhägigen Entstehens aufgehoben. Es ist von Natur aus friedvoll (*sāntam*).

Auf diese Weise ergeben sich aber über das Nirvāṇa die gleichen Aussagen wie über das Wesen der Erscheinungswelt. Und so kommt Nāgārjuna, ebenso wie die Prajñāpāramitā, dazu, die Einheit der Erscheinungswelt und des Nirvāṇas zu behaupten. Dieselben Bestimmungen, welche für das Wesen der Dinge (*dharmatā*) gelten, gelten auch für das Nirvāṇa. Nirvāṇa und Erscheinungswelt sind gewissermaßen nur zwei Erscheinungsformen desselben Wesens. Was in der Bedingtheit und Abhängigkeit die Erscheinungswelt darstellt, das ist frei von der Bedingtheit und Abhängigkeit das Nirvāṇa. Und Nāgārjuna scheut sich nicht, diese Wesensgleichheit aufs nachdrücklichste und schärfste zu betonen. Die Erscheinungswelt und das Nirvāṇa sind ein und dasselbe. Es besteht zwischen ihnen nicht der geringste Unterschied. Daraus folgt aber auch, daß das Nirvāṇa nichts Getrenntes für sich ist, das man erlangt, indem man sich von der Erscheinungswelt befreit. Es besteht vielmehr nur darin, daß man den Trug der Erscheinungswelt nicht mehr wahrnimmt, indem die Vielfalt, auf die sie sich gründet, zur Ruhe kommt.“

- 16) Vgl. Shūyū Kanaoka. *Indotetsugakushi Gaisetsu* (Der Abriß der indischen Philosophie. Kōsei Verlag Tokyo 1990) S. 22 ff.

Die Sprüche von Mantra oder Dharani wie auch die speziellen Termini (wie z. B. *prajñā*) sind seit altersher aus der Übersetzungsprinzip sowohl ins Tibetanische wie auch ins Chinesische nicht übersetzt worden. Der Spruch bedeutet „Gegangene, Gegangene, Hinübergelangte, Hinübergelangt-Bleibende, Erleuchter, Segen“.